

Alteridad y simpatía. Apuntes sobre la cuasi-trascendentalidad de la ética¹

Valeria Campos Salvaterra*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile)

RESUMEN

En el siguiente trabajo exploramos la fundamentación de la ética de Emmanuel Levinas, centrándonos en su teoría de la subjetividad. Dado que se trata de una propuesta fenomenológica, proponemos que la de Levinas es una ética basada en la configuración de condiciones de posibilidad de una subjetividad trascendental que está estructuralmente enlazada con la exterioridad de lo que es radicalmente su otro, conformando una moral de fundación cuasi-trascendental. Se muestra además que esta tesis está encadenada en la tradición fenomenológica con otra corriente de pensamiento antecedente: la tradición empirista de fundamentación de la moral, específicamente en aquellas teorías que ponen como base el fenómeno psicológico de la simpatía.

Palabras clave: subjetividad, ética, fenomenología, alteridad, empirismo, simpatía.

Alterity and sympathy. Notes on the quasi-transcendentality of ethics

ABSTRACT

In the following work I explore the foundation of Emmanuel Levinas' ethical theory, focusing on his thesis on subjectivity. Given that Levinas has a phenomenological proposal, we propose that is an ethical theory based on the configuration of conditions of possibility of a transcendental subjectivity that is structurally linked to the exteriority of what is radically its other, forming a quasi-transcendental foundation for morals. I also show that this thesis is chained in the phenomenological tradition with an antecedent philosophy: the empiricist tradition of moral foundation, specifically in those theories that base the psychological phenomenon of sympathy.

Keywords: subjectivity, ethics, phenomenology, alterity, empirism, sympathy.

DOI: 10.25074/07198051.33.1586

¹ Artículo recibido: 28/10/2019. Artículo aceptado: 30/12/2019

* Doctora y Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Mail: campos.valeria@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

La ética de Emmanuel Levinas ha sido ampliamente estudiada y comentada, con énfasis en la cuestión de la alteridad como elemento teórico principal. Sobre este horizonte, es importante resaltar que sus tesis abren la posibilidad de una moral fenomenológica, es decir, configurada a partir de ciertas condiciones de posibilidad de la experiencia que, sin embargo, no son de tipo trascendental. Declarado por el mismo Levinas, su ética no es sino una nueva teoría de la subjetividad², que sienta las bases fenomenológicas para una crítica ético-política de las configuraciones que históricamente la filosofía occidental ha hecho de la misma. ¿En qué sentido, entonces, es posible decir que la propuesta de Levinas es fenomenológica? Mi hipótesis es, en primer lugar, la siguiente: la ética de Levinas está fundada en la posibilidad de una cierta experiencia del otro que no puede pensarse sino como una experiencia internamente des-ajustada y que, por tanto, no puede nunca clausurarse. Dicha experiencia está, como decíamos, directamente determinada por una cierta relación de la conciencia con una alteridad radical, pero dicha relación no ocurre en primera instancia solo dentro de los límites del campo particular de dicha experiencia. De esta manera, no puede decirse que lo Otro que fundamenta la experiencia, y específicamente la experiencia moral, sea un objeto empíricamente determinable, uno entre muchos posibles. Pero tampoco significa que no lo sea en absoluto. En estas cuestiones que enlazan la dimensión de las condiciones de posibilidad de una subjetividad trascendental con la exterioridad de lo que es radicalmente su otro se juega lo que quisiera llamar la idea de una moral de fundación cuasi-trascendental. En segundo lugar, quiero proponer que esta tesis está encadenada en la tradición fenomenológica, pero aún más fuertemente quizás, en la tradición empirista de fundamentación de la moral, específicamente en aquellas teorías que ponen como base el fenómeno psicológico de la simpatía.

En el siguiente trabajo, expondré las articulaciones principales que me permiten sostener las dos hipótesis señaladas. En un primer momento, argumentaré a favor de considerar la ética de Levinas a partir de la idea de lo cuasi-trascendental. Término introducido por Jacques Derrida (1974, p. 183), sin duda bajo la influencia de Levinas, este término apunta hacia un principio de virtualización de la experiencia, es decir, condicionante de su posibilidad de devenir discurso. Sin embargo, se trata de un “principio” que no ostenta las mismas características que el principio trascendental por antonomasia –digamos, el de tipo kantiano. En un segundo momento, sacaré algunas consecuencias que emanan de esta posibilidad de lo cuasi-trascendental que permiten pensar la ética levinasiana en una línea de herencia no solo con la fenomenología clásica de génesis alemana, sino también con una cierta línea del empirismo anglosajón: aquella que va de Hutcheson a Smith, pasando

² En *Totalidad e infinito*, Levinas aclara el sentido de esta defensa de la subjetividad: “... no al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de infinito” (Levinas, 2000a, p. 11).

por Hume, y que hace de los sentimientos morales la base de la fundamentación psicológica de la ética.

LA CUASI-TRASCENDENTALIDAD

Es importante recalcar en primer lugar, que una gran novedad de la filosofía de Levinas es el haber desplazado explícitamente la noción de lo “ético” desde el ámbito de la filosofía práctica al de las relaciones y articulaciones ontológicas y epistemológicas que se dan en el terreno de la fenomenología. La ética de Levinas es en primer lugar una moralización de la representación y del aparecer en general. La lógica de ese traspaso de fronteras es, sin duda, notable: en lugar de cambiar el concepto de “ética” por uno más ad-hoc a su crítica a la fenomenología, cambió la crítica por una ética. De hecho, la ética de Levinas es de parte a parte una crítica de la violencia, con una consecuente propuesta de superación plasmada en una idea de bien y de justicia. Una crítica que es de derecho anterior incluso a la ontología, pues es propuesta desde el comienzo como la “filosofía primera”: no es la ontología, “ciencia del ser impersonal” (Levinas, 2001, pp. 13-23) lo que hace posible una ética, una filosofía de la responsabilidad y el respeto hacia los otros, pues la ontología no lidia con personas, con rostros, sino solo con entes. Es, por el contrario, es la ontología la que debe suponer ya una ética como dimensión desde la que se posibilita y se justifica en su ejercicio tematizador: justamente porque una ciencia del ser no puede pensarse sino a partir de la relación de la conciencia con su otro, otro que en sentido estricto no puede ser para Levinas sino otro ser humano (*Autrui*). Levinas postula así una intersubjetividad originaria que tiene desde ya tintes éticos, es decir, que no está basada en la mera interacción tomada en su generalidad condicionante, sino en un tipo de interacción que antecede toda forma de relación constituida y que es ella misma ya pre-originariamente normativa; Levinas considera esta relación la primordial, pues genera antes de toda consideración sobre el ser un mandato a la responsabilidad por el otro.

La otra novedad de la filosofía de Levinas es la que señalábamos antes: en el contexto señalado de una crítica a la fenomenología, permite pensar la cuestión de la estructura trascendental condicionante de la experiencia en tensión con un elemento ajeno a dicha estructura, pero que no por eso debe señalarse inmediatamente como un elemento puramente empírico, fáctico o material –según como la tradición entiende estas cuestiones. Lo importante de la noción de Otro que está a la base de la ética de Levinas es que debe pensarse justamente desde dicha tensión: como ya siempre cogido, imbricado, en un proceso de idealización, es decir, en un proceso de formalización ideal de la experiencia. De ahí que la primera formulación de la alteridad como infinito (Levinas, 2000a) haya sido problematizada incluso por el mismo Levinas –probablemente muy fuertemente influido por la crítica de Derrida en su artículo *Violencia y metafísica* (Derrida, 1967, pp. 117-128)– y derechamente abandonada en textos posteriores (Levinas, 2008), pues ella corría el riesgo de sobre-determinar la exterioridad de lo otro y confundir la infinitud

de lo sin límite con un infinito positivo³. Sin embargo, en la medida en que lo otro imbricado en la idealidad de la experiencia es una alteridad radical respecto de todo lo formalizado a partir de una estructura trascendental, ella debe escapar a toda determinación posible sin por eso quedar fuera de los límites de dicha experiencia. Pero, como decíamos, en la medida en que dicha alteridad no es la de un objeto entre otros, no es cualquier alteridad, sino que hay que pensarla como tensionada con las condiciones mismas de posibilidad de la experiencia, entonces ella no puede comportar un estatuto totalmente ajeno al de una estructura trascendental. La tensión entre lo Otro y lo Mismo, como los llama Levinas, es la clave para entender esta cuestión. Pues esta nomenclatura no refiere simplemente a dos sujetos o dos términos singulares de una relación, sino que nombran los elementos que confluyen para generar las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Ellos son los que permiten pensar una experiencia desajustada como la que mencionábamos al comienzo, y lo que permite pasar del trascendental al cuasi-trascendental.

Lo Mismo refiere al movimiento que la tradición fenomenológica ha pensado como el propiamente condicionante de las posibilidades de la experiencia: movimiento clausurante, por tanto, en la medida en que condiciona solo ciertos cursos de despliegue de dichas posibilidades y no otros. Lo Otro, por su lado, es el elemento que nos interesa y el que permite hablar de una nueva ética, y de la única ética –dice Levinas– que puede efectivamente no ser ingenua y no ser simplemente un reverso de la guerra y su violencia –de la política. Lo Otro nombra así no al otro concreto en su singularidad estricta de individuo o de persona: lo nombra como principio de interrupción o de ruptura de dicha actividad condicionante propia de las estructuras trascendentales; principio que, en cuanto tal, tiene el estatuto de un *a priori*, al igual que el otorgado *de jure* a las condiciones estáticas que configuran, en la tradición idealista, lo Mismo. Sin embargo, dicho principio debe problematizarse justamente en cuanto “principio” y en cuanto *“a priori”*. El sentido del mundo en general, lo que motiva el ejercicio gnoseológico de una conciencia–de o de una apertura existencial al ser, la mutación de la sensibilidad en intencionalidad está dada por la significación pre-original del sentir en tanto que para-el-otro (2008, pp. 115–116), lo que quiere decir que todo movimiento comprensivo implica un acoger al otro sensible y hospitalariamente antes que luchar contra él. Esta forma general de la significación

³ En última instancia, la crítica de Derrida apunta a un problema que sería interior al discurso mismo de Levinas, que debe reconocer su propia finitud y la imposibilidad de hablar del otro más que a partir de una re-presentación del mismo, re-presentación sin duda extraña a las categorías metafísicas de la presencia y la inmanencia, es decir, re-presentación como a-presentación. Es necesario hablar del otro como otro-yo, como otro de sí mismo en el sí mismo, o hablar de sí mismo como ya otro, si lo que se quiere es hablar de *lo* otro. Otro-yo que no sería muy diferente al nudo de la subjetividad como substitución, y que es también lo que se señala con la noción de *différance* en su (des)estructura de auto-diferimiento. Si lo otro es absoluto, un infinito positivo respecto de la conciencia, entonces la imposibilidad para ella de establecer una relación con él es también la imposibilidad de hablar de/al otro. De ahí que sea necesario reconocer a la apresentation analógica husserliana –aunque ciertamente radicalizándola y enfrentándola a su propio principio regulador– un cierto carácter fundamental en la articulación de todo lenguaje y todo discurso, específicamente de todo discurso sobre la alteridad, pero también de todo lenguaje en general, en la medida en que este siempre es el lenguaje del otro.

Levinas la expone progresivamente en *De otro modo que ser* desde la vuelta al gozo⁴, pasando luego por la noción de proximidad (*proximité*) (2008, pp. 129-155) que derivará en la formulación de un principio de anarquía (*príncipe d'anarchie*). Atribuida a estas alturas a una función de la huella (*trace*), la anarquía no es descrita ni como desorden ni caos, sino como persecución y obsesión (2008, p. 160). Pero en la medida en que se habla de un principio, la relación con lo Otro, o con la huella de lo otro, nombra así no al otro empírico en su concreción estricta de individuo o de persona: lo nombra como principio de interrupción o de ruptura de la actividad condicionante de las estructuras trascendentales tradicionalmente atribuidas al sujeto⁵. En efecto, dicho principio podría ser definido, manteniendo todo el rendimiento de su paradoja, cercano a lo que Reiner Schürmann propone como clave hermenéutica de un cierto heideggeriano deconstructivo (Schürmann, 1982). Levinas ocupa este término para señalar el orden desde el cual la alteridad absoluta es posible como principio de experiencia, que no está regido ni por un arché trascendental original, ni tampoco refiere a una materialidad desnuda. He aquí la gran crítica de Levinas en este aspecto: que la subjetividad como estructura original de la experiencia del sujeto –o la existencia en Heidegger– no ha sido tratada por la filosofía en su dimensión an-árquica que es donde ella se constituye en tensión con su carácter intencional, el cual reduce así toda la actividad espiritual al movimiento siempre totalizante –clausurante– de la representación y el comprender. Hay que entender la subjetividad de modo pre-original, dice Levinas, no como el arché que conduce el movimiento del ser, sino como algo irreducible a la tematización (Levinas, 2008, p. 164). El movimiento propio de la anarquía de este principio que es Lo Otro es el “pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el arché de la conciencia, marcando con surcos la claridad de lo ostensible...” (Levinas, 2008, p. 158), y esto es lo que Levinas denomina Huella. La palabra Huella está señalada en este pasaje de *De otro modo que ser...* con una nota al pie, que reproducimos:

Si lo anárquico no se señalase a la conciencia reinaría a su manera. Lo anárquico sólo es posible en tanto que contestado por el discurso que traiciona, pero traduce, sin anularla, su anarquía mediante un abuso del lenguaje (Levinas, 2008, p. 158).

En efecto, la anarquía del otro está dada por su tensión con la arquía del sujeto al que se presenta, es decir, a las estructuras condicionantes de las que hablábamos, y sólo en ese contexto se realiza como lo totalmente an-árquico. Si no existiese esta relación con la conciencia, el otro se comportaría como una arché de su propio orden paralelo, destruyendo su carácter anárquico. Este carácter de principio que tiene lo Otro no puede,

⁴ En el registro de Totalidad e infinito, las tesis existenciales de Levinas están en continuidad con desarrollos tempranos que encontramos sobre todo en *De la evasión* de 1935 (1982) y *De la existencia la existente* de 1947 (2000b). Desde temprano Levinas afirma que la preocupación mundana del existente debe basarse en las necesidades de un cuerpo para el cual ellas no son ya penurias sino disfrute de la vida (Levinas, 2013, 66). Por lo tanto, construye una teoría de la existencia centrada en el concepto de gozo o disfrute (*jouissance*) y en el movimiento transitivo del “vivir de ...” (*vivre de ...*). El resultado es una estructura auto-afectiva como base comprensiva de la existencia, cuya configuración en cuanto transitiva o ex-tática no pierde su carácter intencional, constituyendo las cosas como complementos directos y, así, en contenidos de una vida que siempre es vida-de.

⁵ Levinas llamará en este texto “huella” (*trace*) a “cierto modo de pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el *ἀρχή* de la conciencia, trazando marcas a la claridad de lo ostensible” (2008, p. 158).

así, ser establecido *de jure*, sino solo de facto: pero el “hecho” al que responde no es ya un hecho empíricamente determinado ni materialmente configurado, pues en ambos casos siempre opera ya dicho principio de anarquía. Dicho hecho refiere al darse de la alteridad, absolutamente ajeno a la actividad constituyente de la conciencia, que debe entenderse como huella: no como lo otro absoluto, sino como la marca indeleble de lo otro en la conciencia y el lenguaje. En este darse se juega el carácter a priorístico de la alteridad, lo que le permite desestabilizar el arché trascendental y operar así como condición ahora de imposibilidad de la experiencia totalizante, siempre en lucha con el de su posibilidad.

El principio de anarquía da lugar así a una nueva tesis sobre el sujeto, a partir de la formulación lo otro en lo mismo (*l'autre dans le même*), que Levinas llama también sustitución⁶. El sujeto, entendido en concordancia con la tradición como sí-mismo es, sin embargo, puesto en cuestión en su mismo movimiento de recurrencia o de retorno autoafectivo e identificante a sí, sin interrupción. Esta alteración de la subjetividad que da origen a la sustitución no sería posible si la ascendencia del Otro, su advenimiento, no fuera siempre irruptivo, molesto. La an-arquía de lo Otro es obsesión, y la obsesión es persecución: “designa la forma según la cual el Yo es afectado y que es una defección (*défection*) de la conciencia” (2008, p. 160). “Defección”, como la acción de separarse de aquello a lo que se pertenecía, es lo que le acontece a la conciencia en el momento de la sustitución, una inversión de la intencionalidad que es pasividad pura. La responsabilidad describe una subjetividad atenta ante la llamada del otro, pero atenta a su pesar (*malgré soi*), porque es la persecución por el otro lo que está al fondo de la solidaridad con el otro (2008, p. 162). Para llegar al fondo este cuestionamiento, no debemos olvidar lo que se ha tematizado respecto de una cierta configuración existencial de base formulada a partir de la noción de gozo, de experiencia gustativa, de satisfacción e incorporación, en suma, y sin que reduzcamos esta dinámica a la simple asimilación identificante⁷. Y esto por al menos dos motivos: en primer lugar, porque la configuración del sujeto como sustitución implica pensar la *ipseidad* como un nudo⁸ que entrelaza alteridad y mismidad sin reducir la una a la otra, del mismo modo que en la estructura del gozo no puede determinarse de modo certero quien se come a quien. De ahí que la obsesión, que es una acusación sin fundamento, tenga como tarea despojar al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador. La sustitución del otro por mí hace del yo un rehén (*otage*)⁹. Soy rehén en la medida en

⁶ Tratada *in extenso* en *De otro modo que ser* (2008), pp. 156-205.

⁷ Sostengo que la dicha estructura co-implicada de la subjetividad puede entenderse, a partir de las dos obras principales de Levinas (*Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*) a la luz de un movimiento incorporativo no-asimilativo de la alteridad. Mostramos así, en primer lugar, cómo la retórica alimentaria del comer-al y con-otro no sólo puede tener rendimiento especulativo en el caso de la tematización de la estructura ontológica del *vivir de...* sino que incluso funciona como catacresis fundamental en el caso de la exposición de la subjetividad como sustitución. Finalmente, proponemos que estos análisis permiten una relectura de la estructura misma de la relación general con la alteridad en Levinas en términos de incorporación.

⁸ Dice Levinas: “Presentar el nudo de la ipseidad (*noeud de l'ipseité*) en el hilo recto de la esencia sobre el modelo de la intencionalidad *por sí*, o como la apertura de la reflexión sobre sí, es poner una nueva ipseidad detrás de la ipseidad que se quisiera reducir” (2008, 166). Volveremos sobre este tema más adelante.

⁹ La palabra francesa *otage* comparte su raíz con la palabra *hôte*, que significa tanto huésped como anfitrión. Aquí ya podemos ver la relación conceptual entre el rehén y el anfitrión, relación que no se da

que Yo (*Je*) significa heme aquí (*me voici*), “respondiendo de todo y de todos” (2008, p. 180). Soy siempre en lugar-de, ya siempre respondiendo por el otro, ese es el sentido de la responsabilidad.

HACIA LOS SENTIMIENTOS MORALES

Varias consecuencias se siguen de estas reflexiones. La primera, es que la alteridad en la filosofía de Levinas, en cuanto siempre ya dada, es decir, como huella originaria de un pasado que es realmente impresentable, inmemorial, no puede ser “señalada” sino pasivamente. Primero, es necesario que se vea que, de su estatuto de huella, la alteridad ya puede en cierto sentido ser señalada, aunque no reducida, en cuanto signo, a su referente. El carácter referencial de la huella en cuanto signo –un signo muy especial– está, sin embargo, siempre abierto y no puede nunca efectivamente vincularse con su objeto. Es un carácter referencial interrumpido, por tanto, difícil de pensar, que Derrida por su parte describiría como un *tele sin telos*: un movimiento tendencial que nunca llega a aquello a lo que tiende, simplemente porque no puede determinarlo¹⁰. Algo similar a lo que Husserl llama “idea en sentido kantiano” en el seno de sus reflexiones sobre la crisis de las ciencias y la necesidad de pensar un origen genético de los actos intencionales que les otorguen su sentido primordial¹¹.

En segundo lugar, en cuanto marca de la alteridad, y no alteridad absoluta –en sí– la huella puede ser de alguna manera, decíamos, “descrita”. Esa descripción no es ni una comprensión ni una constitución de sentido en sentido fuerte, por lo que tiene como nota fundamental a la pasividad más que a la actividad, en cuanto la huella es siempre *dada*, está siempre *ya ahí*. La pasividad refiere para Levinas, sin duda, a la sensibilidad, aunque a una sensibilidad no reductible al dato sensorial de la percepción. Esta nueva configuración de la sensibilidad está dada por las tesis sobre la infinitud del otro, es decir, sobre su carácter de inaprensible para cualquier entendimiento, que hace de su aparición

etimológicamente en castellano. La subjetividad en tanto que hospitalidad para con el otro, es anfitriona de otro y, al mismo tiempo, también rehén.

¹⁰ Son varios los lugares en que Derrida se refiere al movimiento propio del sentido, en cuanto siempre referido a cualquier/radicalmente otro, como una tendencia sin fin. Las primeras configuraciones de esta idea están ciertamente vinculadas a su temprana lectura de Husserl (Derrida, 1962, p. 36). Específicamente en *Políticas de la Amistad*, Derrida habla de una poética del movimiento, del *tele*, pero sin *telos*, es decir, sin el orden arquitectónico y unificador que otorga la causa final: una teleiopoética, pues es “(...) de una poética de la distancia a distancia de lo que se trata aquí” (Derrida, 1994:50).

¹¹ La necesidad del estudio genético en la fenomenología de Husserl aparece también en la constatación de la inexactitud de las esencias de la conciencia pura, que a diferencia de las esencias matemáticas, no son nunca exactas, pues no son realidades abstractas, o su idealización no está apoyada en un componente abstracto. Las esencias de la conciencia, y así las de los fenómenos en general, no pertenecen a la “multiplicidad” de tipo matemático, porque no están clausuradas, no tienen el componente de la “definitud” matemática. Esto implica que es imposible cerrar una fenomenología estructural. Imposibilidad que, a partir de la irrupción del teorema de incompletitud de Gödel, tampoco parece válida en sentido estricto para la matemática. Aquí es donde irrumpe la idea de una “abertura infinita de su vivencia”, asociada a la Idea de tipo kantiano como ideal regulativo de una historia del sentido siempre abierta, cuya unidad está *por venir* a partir de lo que se anuncia en su origen. Por ello, describe Derrida a esta Idea como la “irrupción de lo infinito ante la conciencia, que permite unificar en ella el flujo temporal...” (Derrida, 1967:242).

frente a mí algo que va más allá de la mera presencia que da origen a la intuición y representación. El modo que tiene el otro de presentarse es, entonces, a través de la sensibilidad, pero no la sensibilidad tomada de cualquier modo, sino que, en su faceta más pasiva, absolutamente pasiva hasta el punto de la extrema *vulnerabilidad*¹². Justamente respecto de este nuevo carácter dado a la sensibilidad, Levinas utiliza una formulación cercana a la que proponemos: en *Totalidad e infinito*, se refiera a una forma de la sensación que no se reduce al contenido que se adecua a las formas a priori de la objetividad y que tiene, por tanto, una función *trascendental sui generis* (2000a, p. 204). En dicha función –precisa Levinas– “las estructuras formales *a priori* del no-yo no son necesariamente estructuras de la objetividad” (2000a, p. 204). Así, Levinas se caracteriza así por tomar un camino tan rupturista como peligroso: desarrollar una ética que no se deriva ni de los hechos ni de los actos, sino que se comprende a través de la pura pasividad (Aguilar López, 1998, p. 85).

Este elemento, normalmente llamado *hylético* por la fenomenología, es lo que se recibe sensiblemente como materia para la formalización que lleva cabo el polo, digamos con Husserl, morfológico de la conciencia. Podríamos tomar la huella en cuanto dato *hylético* en principio, sin embargo, hay reparos ligados a las tesis fenomenológicas sobre la representación. En *Totalidad e infinito*, las referencias al tema de la representación intentan enfrentarse a las tesis de su maestro Husserl: “Los sentidos tienen un sentido que no está predeterminado como objetivación” (2000a, p. 162), y su función no está dada por la inmediatez de los datos aportados por ella a la representación, como modo de sincronización de lo presentado y la presentación. A partir de esto, la huella pareciera no poder ser perfectamente encadenable en la síntesis temporal que requiere toda formalización, pues no puede darse en un presente pleno, al estar el presente estructuralmente ligado a un pasado anterior y al no poder ser su pasado –el del elemento *hylético*– determinable, como lo ha mostrado bien Derrida en relación con el problema de la génesis en la fenomenología de Husserl (Derrida, 1993)¹³.

¹² La vulnerabilidad de la que habla Levinas es la sensibilidad totalmente pasiva, no como la pasividad de la inercia, como persistencia en un estado de reposo o movimiento. La exposición al otro en tanto que sensibilidad es “como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse” (Levinas, 2008, p. 120), pues en tanto que vulnerable no tengo el poder de elegir ser generoso; la generosidad comúnmente entendida es ya un acto que supone bajo sí el padecer ilimitado de la sensibilidad. El “haber-sido-ofrecido-sin-reserva” implica estar ya obligado a la generosidad, antes de cualquier decisión, lo que se indica por el infinitivo pasado (“haber-sido”) que subraya el no-presente y por ello la no-iniciativa de la sensibilidad. En síntesis, la subjetividad es vulnerabilidad y la vulnerabilidad es sensibilidad enteramente pasiva; esta vulnerabilidad implica exposición abierta al otro, y por ello la subjetividad es significación tomada como uno-para-el-otro.

¹³ Se trata del movimiento de temporalización que, en Husserl, es condición de la idealización y la base para la intersubjetividad trascendental. En *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Derrida interpreta la forma de temporalización o de síntesis del tiempo que Husserl trabaja en las *Lecciones para una conciencia interna del tiempo* como un proceso originado a partir de un momento *hylético* –sensible– como la forma básica y fundamental de esta auto-relación. La temporalización implica ya allí una relación de la conciencia con un otro que nunca es totalmente exterior: relación del presente, o del origen absoluto de la impresión (momento *hylético*), con *otros* presentes. Esta auto-afección es además pura, precisamente en la medida que tiene como base a la espontaneidad de la “impresión originaria” que nunca está, para Husserl, afectada por nada que no sea ella misma: solo se ve afectada por la novedad de otro ahora originario, de otra impresión (Derrida, 1993,

Esto podría pasar en toda relación con la alteridad. Sin embargo, la experiencia de la alteridad encarnada en el otro concreto, en el “rostro del otro” como dice Levinas, es especial porque dicho elemento *hylético* no es solo unidimensionalmente material, es decir, no es solo material porque dado pasivamente; el elemento *hylético* de la experiencia del rostro es el mismo una huella que deja a su vez una huella en la conciencia. Una *puesta en abismo* es lo que opera así en la experiencia del otro, y esto es lo que lleva a Levinas a poner la experiencia del rostro no solo como una entre otras experiencias de la alteridad, sino como la experiencia de la alteridad donde se produce la alteración misma de las estructuras trascendentales de la conciencia, permitiendo así el desajuste interno del principio trascendental e introduciendo el principio de anarquía. Sin duda, decir esto así es engañoso, porque supone que “primero” está el principio trascendental y “luego” la alteridad del otro viene a alterarlo o interrumpirlo. Sin embargo, esto nunca es tan simple: justamente porque el “origen” de toda experiencia es una huella, es decir, una marca de naturaleza referencial, pero sin referente, es que no puede determinarse con certeza qué es lo que está “primero”. La afección que me produce la revelación del rostro se produce bajo las formas de un yo, “pero anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo ‘toca’” (Levinas, 2008, p. 160). Es un movimiento de inversión de la conciencia, indudable pasividad sin posibilidades de asumir lo que se siente, que no sólo no es subsidiario del movimiento activo de la conciencia constituyente, sino que es anterior y de mayor jerarquía para la estructura del sí mismo. Aun así, las relaciones de condicionalidad que se dan en este ámbito no pueden definirse por simple recurso al orden derivativo de la antero-posterioridad. Tanto la alterada como las estructuras ontológicas del sujeto no tienen entre sí relación alguna de anterioridad fundamental, sino que están anudadas al modo de una estructura *diferencial* –internamente dividida y en división. La relación entre ambos momentos no es completamente jerárquica, sino co-implicada, y se puede describir bajo la figura del nudo: como un *nudo de la subjetividad*¹⁴. Por ello, las relaciones de condicionalidad en Levinas, dice Derrida, “desafían la cronología y la lógica” (Derrida, 1997, p. 47). La huella está ya siempre ahí, al igual que las estructuras trascendentales, y pensar en determinar el origen resulta siempre imposible y deriva en en una *tesis de una tensión originaria*: de un más-de-uno en el origen. De ahí que Levinas describa la subjetividad o la conciencia bajo la figura siempre anárquica de la sustitución: lo-otro-en-lo-mismo.

Si la huella es originaria, entonces la sensibilidad nunca está meramente subordinada a la intelección o formalización de la experiencia. Lo dado sensiblemente, al contrario, complica siempre todo proceso de idealización, en la medida en que este solo puede entenderse como vir-tualización, es decir, como proceso de idealización en el que opera

pp. 88-89), lo cual implica que dicha alteración no llega nunca a constituir una alteridad radical, sino de manera única una especie de otro-en-sí.

¹⁴ La tesis de una subjetividad anudada puede encontrarse ya en *Totalidad e infinito*, pero en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas la sostiene expresamente: “*La subjectivité est précisément le noeud et le dénouement –le noeud ou le dénouement– de l’essence et de l’autre de l’essence*”, “La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento –el nudo o el desanudamiento– de la esencia y de lo otro que la esencia” (Levinas, 2008, p. 23).

tanto una fuerza, un principio energético, como uno propiamente formal. En el caso de la experiencia del otro esto es crucial: no solo se recibe sensiblemente al otro en cuanto “cuerpo”, digamos, en su forma plástica, como dice Levinas. Se recibe al otro como rostro, es decir, como cuerpo que no es solo una *res extensa* sino a su vez un cuerpo sintiente y expresivo¹⁵. Esto implica que lo que siento yo del otro y que lo hacer radicalmente otro es el sentir del otro. *Yo siento el sentir del otro*. Sentir el sentir es la base de la ética. Porque siento el sentir del otro es que su alteridad se me presenta como inconmensurable para los poderes de mi conciencia, desencadenándose la alteración del principio de anarquía. No se trata, por tanto, de fundar la ética ni en un proceso racional de apertura al otro, pues este no es verdadera apertura, pero tampoco de basarlo en la mera apertura de todo momento *hylético*. Se trata de basar la ética en la asimetría con la que se me da el otro cuando yo lo siento en su sentir. Este es el sentido, según Derrida, de la parificación fenomenológica de Husserl, que a pesar de constituir al otro por analogía conmigo mismo, supone una recepción del otro como lo que no puede ser comprendido de ninguna manera más que bajo esa analogía –es decir, como un elemento de apercepción¹⁶. O sea, es lo que no puede ser comprendido en absoluto.

Mi propuesta contempla sostener que esta estructura de fundamentación cuasi-trascendental fenomenológica está presente ya en las teorías morales del siglo XVIII, especialmente en Adam Smith (1982), aunque en ciernes también en Hume (1983; 2009). No es la misma teoría, ya que para estos autores dicha “parificación” no es constitutiva del fenómeno de la alteridad del otro, sino solo fundamental tanto para la prueba de la existencia no ingenua de la ética y la construcción de la estructura del juicio moral. El caso de la moral de los sentimientos de Smith es especialmente interesante, específicamente por su configuración a partir del fenómeno de la simpatía. La simpatía es descrita en la *Teoría de los sentimientos morales* como un acto de la imaginación que intenta captar los estados afectivos de otro ser humano. Y es un acto imaginativo en la medida en que no tenemos acceso originario y completo a los estados anímicos del otro, es decir, a su interioridad. Esto hace que el otro ser humano –su mundo interior– sea una *alteridad*

¹⁵ Levinas es consistente en afirmar que el rostro está más allá de la aprehensión por la visión. Esto no implica su descorporalización, sino su extranjería respecto de lo que la visión representa en la historia de la filosofía: un acto de intelección idealizante y, por tanto, objetivamente y totalizante. En efecto, el rostro no es “ni visto ni tocado, pues en la sensación visual o táctil, la identidad del yo encubre la alteridad del objeto que precisamente deviene contenido” (2000a, p. 211). Sin embargo, esto no significa que el rostro no genere en el sujeto una experiencia sensible. La experiencia del rostro es, por el contrario, eminentemente sensible, pero según una sensibilidad que recibe al otro en cuanto él se revela desde sí mismo, se expresa (2000a, pp. 211, 218). Lo que se recibe afectivamente es la *expresión* del otro, no su forma plástica.

¹⁶ El otro para Husserl puede ser aprehendido en una aprehensión analogizante (Husserl, 1986, p. 50), la cual permite representar al otro como un co-aquí (Mit-da). Pero esta aprehensión que permite hacer co-presente las vivencias de los otros no puede nunca acceder a esas vivencias directamente, por lo que esta copresencia es una aprensión. Las cosas que se presentan a la percepción directamente siempre, según Husserl, presentan una cara posterior de la misma, gracias a la síntesis pasiva que llevan a cabo las intenciones vacías que constituyen el horizonte perceptivo de la cosa. Que la cara posterior se presente en la percepción de la cara que se ve, es lo mismo que decir que co-existe con la presente —no es que ella se adelante en la percepción de la presente como algo que en un futuro verá (Herrero, 2005, p. 376). Esta forma de constitución de la alteridad es fuertemente criticada por Levinas, crítica que Derrida, en su lectura de Levinas, intenta salvar a la luz de las tesis del mismo Levinas (Derrida, 1967).

radical, un otro *absolutamente otro*, inaprehensible para las facultades cognoscitivas de un yo, pues, aunque puedo tener en cierto grado conocimiento de él, su psicología nunca me es completamente transparente.

La de Smith es una moral que tiene tintes fenomenológicos, aunque sigue siendo psicologista como Husserl la entiende. Pero sabemos que el empirismo es una de las bases de la fenomenología. En la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith plantea la posibilidad de una ética empirista no utilitarista, apoyada en la noción de simpatía. Esta noción, y específicamente la de simpatía mutua, sirve de base para la construcción de una moral intersubjetiva. En otro trabajo (Campos, 2015), mostré que la imparcialidad que constituye la nota principal de la moral para Smith está originariamente motivada por una experiencia originaria de alteridad, asimetría y diferencia dada en el encuentro con el otro ser humano, emergiendo así a partir de una progresiva alteración de la conciencia de sí, que comienza con la simpatía y que alcanza su momento cúlmine en la moral. Esto implica que la conciencia moral es una conciencia determinada por el recibimiento de la alteridad, caracterizada por la capacidad de simulación imaginativa y respuesta afectiva, cuyo juicio no se caracteriza por la autorreferencia, sino por la heterorreferencia: la referencia última en la que un sujeto se apoya para juzgar se halla en el otro, o en los otros, en cuanto espectadores actuales o potenciales de su conducta, y no en sí mismo. Así, la virtud y el vicio están siempre referidos al otro, es decir, los sentimientos de agrado que produce la virtud y los de desagrado que produce el vicio *guardan una referencia inmediata a los sentimientos ajenos* (Smith, III.i.1.7). A partir de aquí, puede sugerirse que la noción de igualdad, que subyace a la justicia como momento primario de la moral, es en realidad un momento segundo y se construye a partir de una estructura de asimetría que es ubicua en la teoría de Smith: la vemos primero en las tesis de la simpatía, como asimetría psicológica o epistémica, y luego en la moral como asimetría apoyada en la autoridad otorgada al otro a partir de la noción de agencia moral (*moral agency*). La igualdad entre los seres humanos no se funda en una comunidad de género –lógica o metafísica–, ni es función del principio de utilidad, sino que es un concepto construido a partir de la diferencia e independencia afectiva del otro, así como también de la asimetría de su punto de vista como elementos determinantes de la noción de imparcialidad. Esto es sostenible sin perjuicio de que la igualdad requiere de una mirada que se pone por sobre los integrantes de la relación –yo y el otro–, en una perspectiva que permite el cálculo, el razonamiento práctico y técnico o, como diría Levinas, una “comparación de lo incomparable” (Levinas, 2008, p. 247), es decir, de los seres humanos en cuanto agentes morales entre sí. Esa perspectiva de tercera persona es la que hace posible que yo puedo generalizar mi experiencia y verme desde fuera¹⁷. Pero en la relación cara a cara con otro concreto, con ese otro que se me presenta como radicalmente distinto de mí, es la asimetría la que tiene preeminencia, y sólo a partir

¹⁷ La igualdad es un concepto que nace una vez ya adquirida la perspectiva de la tercera persona. En ese sentido, es probable encontrarla funcionalmente más asociada a la política. En WN Smith recalca que el gobernante debe asegurar la justicia para todos los ciudadanos, lo que implica necesariamente verlos bajo la razón de igualdad (Fleischacker, 2005, p. 79). De hecho, en la TMS son escasos los lugares en que habla de la igualdad, y lo hace especialmente hablando en tercera persona: I.iii.3.5 y 8; II.ii.1.7, 8, 9; .III.i.2.22, 33 y 36; VI.i.1.3, 4 y 10, etc (no dice “mi igual”, sino “sus iguales” o “los iguales”).

de esa diferencia puede alterarse mi conciencia, volverse heterorreferente y así surgir en mí la idea de igualdad asociada a la imparcialidad. Por esto, la persona más admirada, dice Smith, es la menos centrada en sí mismo, la más abierta al otro, la que más respeta la diferencia: “es la que une al más absoluto autocontrol de sus sentimientos primarios y egoístas la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás” (Smith, III.i.3.35). El respeto a la igualdad, entonces, se basa en el más profundo y original respeto por la diferencia, aunque después esta quede oculta y sea la igualdad la que justifique el deber de imparcialidad.

De esta manera, el proceso simpatético de fundamentación de la moral que vemos en Smith sin duda es diferente al de Levinas. Sin embargo, en ambos casos podemos establecer un fundamento sensible que, a la vez, no es completamente empírico para la moral, que propongo denominar más bien cuasi-trascendental. Esto quiere decir que a la vez que se abraza la crítica a la trascendentalidad de la moral que se gesta ya con Hume y Smith, y de la que Levinas es un continuador, habría también que hacer el gesto contrario: sopesar dicha trascendentalidad y tenerla en la mira, no ya armados con plumas que parecen dardos, sino con plumas que operan, más bien, como bisturíes. Porque haciendo los cortes precisos a la trascendentalidad kantiana, especialmente a partir de la herencia que de ella recibe Husserl, aparecen no sólo los límites de aquella trascendentalidad sino también se abren todas sus posibilidades. ¿De dónde vendrían esas posibilidades? Me parece que de la necesidad de pensar ese *a priori* que no es, esta vez, una condición clausurante de posibilidad. Es decir, de pensar algo siempre *dado* de antemano –*antes* de la construcción significativa de la experiencia– sin lo cual dicha experiencia significativa no podría en efecto construirse, pero que a partir de lo cual queda imposibilitada estructuralmente toda clausura de esta. Esto *dado a priori* no son formas puras ni conceptos puros, sino algo a lo que Husserl en primer lugar permite una aproximación muy pertinente: una cierta huella que el tiempo del otro deja en la síntesis temporal de la conciencia, y que Derrida por su parte rastrea en esa necesidad que tiene Husserl de hacerse cargo de su propia negación de Kant, de su recepción negadora y algo dialéctica, que abre sus posibilidades, pero también lo pone en problemas. Esa necesidad cobra el nombre de génesis trascendental, que Derrida considera es la prueba misma de la imposibilidad de un *a priori* condicionante, toda vez que obliga a la fenomenología “a hacer del comienzo *absoluto* que querría darse –digamos, comienzo no-relativo y, con ello, determinante en el más fuerte de los sentidos– siempre un *falso* comienzo” (Derrida, 1990, p. 2). Estas cuestiones están en plena sintonía con la idea de la huella Levinasiana y con su estatuto de paradójico principio de anarquía que no es ya el otro concreto sino lo *Otro* en general, donde el “en general” no nombra ya una estructura universal, sino el carácter *generado* que tiene todo principio y que permite, justamente por la imposibilidad de trazar el origen de su descendencia, producir un universal *dado* por la iteración infinita de su estructura, iteración sin comienzo datable pero que es, como dice el mismo Husserl, la posibilidad más alta de constitución de la idealidad (Husserl, 1962, p. 186).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar López, J.M. (1998). La pasividad como condición de la ética. *Anthropos*, 178, 85-88.
- Campos Salvaterra, V. (2015). *El otro del otro. Alteridad, diferencia y asimetría en la Teoría de los sentimientos morales de Adam Smith*. Pensamiento, 268, 877-896.
- Derrida, J. (1962). *Introducción a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris, Francia: Seuil.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris, Francia: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (1993). *La voix et le phénomène*. Paris, Francia: PUF-Quadrige.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris, Francia: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *Le mot d'accueil*. En *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris, Francia: Galilée.
- Fleischacker, S. (1999). *A Third Concept of Liberty Judgment and Freedom in Aristotle, Adam Smith, and Kant*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Husserl, E. (1962). *L'origine de la géométrie*. Traducción par Jacques Derrida. Paris, Francia: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, España: Tecnos.
- Herrero, F.J. (2005). *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Madrid, España: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Hume, D. (1983). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indiana, Estados Unidos: Hackett.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris, Francia: Fata Morgana.
- Levinas, E. (2000a). *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Paris, Francia: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2000b). *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid, España: Arena.
- Levinas, E. (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Francia: Livre de Poche.
- Smith, A. (1982). *The theory of moral sentiments*. Indiana, Estados Unidos: Oxford University Press.

Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Traducción de Miguel Lancho. Madrid, España: Arena.